

HAJDÚ ATTILA

Lucanus Cordusa

A megistenülés szemtanúi a római hagyományban



Rómában az apoteózis képzete csak Augustus *principatus*ával ölthetett hivatalos, a római hagyományoknak megfelelő formát. Octavianus még az „Augustus” cím birtokában sem engedte meg saját személyének isteni tisztetét, annak ellenére, hogy a *senatus* által felajánlott megtisztelő cím már bizonyos tekintetben isteni jegyekkel ruházta fel a fiatal államférfit. A leendő *princeps* beérte azzal, hogy *Divus Iulius* fiaként (*divi filius*ként) emlegessék, és a *domus privata* szférájából ismert *genius*ához fohászkodjanak lakomáik alkalmával.¹ Ezzel párhuzamosan az *Imperium* görög és kis-ázsiai területein az utópisztikus világképét elhozó *sótér*-képzet alapján *Dea Roma* perszonifikált alakjával együtt Augustust θεός Σεβαστός-ként tisztelték.² Rómában azonban csak halála után – Tiberius császár és Livia kezdeményezésére – hivatalos *senatusi* határozat alapján *Divus Augustus* néven emelkedhetett a „*kéklő égi terekbe*”³; ezzel teremtődött meg az állami *consecratio* aktusa.⁴

Az apoteózisról szóló hivatalos *senatusi* határozatot Caesar máig tisztázatlan egyeduralmi törekvései,⁵ és Octavianus–Augustus karizmájának megformálása nyomán alakították ki, amely biztosította annak intézményes kereteit, és kizárólagossá tette az *imperator* vallásos tisztetét. A császárkor későbbi időszakában a politika és az apoteózis-elképzelések olyannyira összekapcsolódtak, hogy a *consecratio* szertartása a Kr. u. 2. századra a császári hatalom megszerzésének egyik legitimáló eszközévé vált.⁶

A folyamat párhuzamosan az irodalmi tradícióban is nyomon követhető. Az istenné emelt császárok irodalmi megjelenéseivel kapcsolatban a szakirodalom több tényezőt említ: egyrészt a hellénisztikus királykultuszt igazoló udvari költészetet,⁷ másrészt az archaikus római irodalmi hagyományban az istenvilágot racionális köntösbe bújtató Ennius munkásságát.⁸ Az élő ember

¹ Lily Ross Taylor régészeti emlékekre hivatkozva meggyőzően érvel amellett, hogy bizonyos, Pompeiiben talált, négyzetes márványoltárokat díszítő jelképek, mint a babérág, a bikaáldozat, a polgári koszorú (*corona civica*) egyértelműen azt támasztják alá, hogy az itáliai területeken már a császárkor hajnalán létezett császárkultusz. Taylor szerint Augustus *genius*ának tisztelete nemcsak a magánszférában volt engedélyezett, hanem már uralkodása idején Italia szerte az állami vallásos életben is. Taylor 1931. 216–218.; Köves-Zulauf 1995. 174–175.

² Taylor 1931. 142–145. A görög és római numizmatikai és epigráfiai jellegzetességekhez lásd még: Taeger 1960.

³ Enn. *Ann.* 54–55. Skutsch.

⁴ Vö.: Tert. *Apol.* 5.1. Augustus kultuszának intézményesített kereteket biztosítva papi *collegiumot* (*Sodales Augustales*) hoztak létre, amelynek legfelsőbb papnöje a *princeps* özvegye, Livia, *flamenje* az ifjú Germanicus lett. Részletesebben lásd: Nock 1978.

⁵ Bővebben lásd: Weinstock 1971.

⁶ Vogel 1973. 41.

⁷ Fritz Taeger kiváló összefoglalást ad a görög irodalom és a karizmatikus képzetek viszonyáról: Taeger 1957. 371–396.

⁸ Ennius a Kr. e. 4–3. században alkotó Euhémeros *Hiera anagraphéj*ának lefordításával (a latin változat címe

isteni természetét elfogadó euhémizmus azonban a római köztársaság korának túlzott puritán, zsarnokellenes szemlélete miatt nem tudott mély gyökeret eresztetni, és csak a késő köztársaság korában – különösen Marcus Tullius Cicero működése nyomán – kapott erőre, abban a korban, amikor Pompeius és Caesar politikai tevékenysége áthelyezte a határvonalat a halandó ember és az istenvilág között.⁹

A jelen dolgozatban a *consecratio* eljárásához kapcsolódó szemtanú-motívumot szeretnénk tüzetesebben megvizsgálni. A téma feldolgozása fontos, mert a karizmatikus képzeteket taglaló szakmunkák kevés figyelmet szenteltek a jelenség részletes tárgyalásának. Az apoteózisoknál fellépő tanúk és a beszámolóik alapján levont következtetések után e szempontokat szem előtt tartva kívánjuk szemügyre venni Pompeius apoteózisának leírását Marcus Annaeus Lucanusnál (Luc. 9.1–18), arra a kérdésre keresve a választ, hogy bővíthető-e a szöveg alapján a megistenülések szemtanúinak sora.

A vizsgálatot egy rövid kutatástörténeti áttekintéssel érdemes kezdenünk. A szakirodalomban nem alakult ki egységes vélemény azzal kapcsolatban, hogy az irodalmilag megformált tanú milyen mértékben és időben meddig kapcsolódott az elhunyt *princeps* temetési szertartásához, másképpen fogalmazva: az irodalmi hagyomány mennyiben volt képes befolyásolni a *ritus consecrationist*.

Az érett császárkorból származó latin és görög nyelvű történeti szövegeink¹⁰ valamint az ikonográfiai és építészeti emléktárház vizsgálata során a kutatók arra a megállapításra jutottak, hogy a hagyomány a megistenülést igazoló tanú-motívumot csak a császári ideológia megalapozásához használta fel.¹¹ Az érett császárkorra – különösen a Kr. u. 2. századra – szerepe fokozatosan visszaszorult, és rendeltetését a halotti máglyáról felröppenő sas vette át.¹² A nyilvánosság előtt Iuppiter szent madarának felemelkedése szimbolikusan a császár lelkének apoteózisát kívánta reprezentálni, amelynek párhuzamai már az ókori babilóniai hitvilágban is ismertek.¹³

Elias Bickermann 1929-ben közreadott tanulmányában a *consecratio* jelenségének fejlődési „szintjeit” a római államvallással való ellentmondásos viszonyának kontextusában vizsgálta. Az ókortörténész szerint a hitelesítő személye szorosan összekapcsolódott a szentté avatás gyakorlatával, ugyanis a tanú eskü alatt tett beszámolója a vallási rítus keltette szemfényvesztés benyomását foszlatta szerte a halandó emberekben.¹⁴ Bickermann Seneca *Apocolocyntosis*ának *prooemium*ára hivatkozva határozottan állította, hogy Claudius istenek közé emelkedése volt az utolsó, aminek megerősítéséhez tanút állítanak elő, az ünnepség részleteiről a következő időszakban semmi biztosat nem tudunk meg, csak az Antoninus-dinasztia isteni császárai és császárnéi számára honosítanak meg új keletű kettős temetkezési szokásokat (*doppelte Bestattung*).¹⁵

Sacra Historia volt) új vallási irányzatot honosított meg az akkori Rómában. Eszerint az istenek az ősidőkben élt valódi emberek voltak, akiket haláluk után tetteik alapján emeltek istenekké. Ily módon a Rómában is tisztelt istenek mögött történelmi személyeket látott, új megvilágításba helyezve isteni hatalmukat. Ennius Romulus (Enn. *Ann.* 110–111. Skutsch) és Scipio Africanus (Enn. *Epig.* Frg. 3.[19], 4 [21]) Enn. *Epig.* frg. 4 [23]) égbe emelésével minden bizonnyal nagy hatást gyakorolt a korabeli vallásos képzetekre. Dominik 1993. 49.; Newman 1965. 46.

⁹ Cole 2006. 538.

¹⁰ A legfontosabb forrásaink a temetési szertartást illetően: Augustus szentté avatásához Suet. *Aug.* 100; D. C. 56.46.1–5; Pertinax consecratiójához D. C. 75.4–5; Septimius Severus temetéséhez Hdn. 4.2.

¹¹ Kiváló összefoglalás a császári consecratiohoz: Price 1987. 73.

¹² Vogel 1973. 41.

¹³ Bickermann 1978. 97. 64. jegyzet.

¹⁴ Bickermann 1978. 97.

¹⁵ Bickermann 1978. 101–102.

Bickermann érveivel szemben Ittai Gradel fogalmazott meg kritikát. Az istenné avatási ceremóniákról beszámoló történeti szövegekben nem találhatunk semmiféle utalást arra vonatkozólag, hogy a csodás felemelkedés szemtanújának esküje bármilyen szerepet is játszott volna a *senatus decretum*ában.¹⁶ A kutató szerint csupán arról van szó, hogy a történetileg nem adatolható Proculus Iulius – aki látta az istenné vált Romulus-Quirinust – az irodalmi tradíció forrása, akinek alakját Augustus politikája az „*imitatio Romuli*” jegyében aktualizálta.¹⁷ A megistenülést bizonyító személy mindössze azt a célt szolgálta, hogy az augustusi világrend egyik támasza lehessen, miközben semmilyen formában nem fonódott egybe a szentté avatási szertartással, mindössze pszichológiai motiváció állhatott a motívum életre keltésének hátterében.¹⁸ Mindenesetre a ma ismert forrásaink és régészeti anyagok tanúsága szerint a tanú által tett beszámoló és a hivatalos megistenülési szertartás közötti törés valamikor a Kr. u. 1–2. század fordulóján következett be, amikor a szemtanú szerepét a sas vette át.

Ettől függetlenül a Kr. u. 2. századból egyes irodalmi szövegek kiválóan bizonyítják, hogy az irodalmi tanú-motívum nem tűnt el nyomtalanul.¹⁹ Az „*imitatio Romuli*” sorába tökéletesen beleillik a Kr. u. 117-re datált gießeni papirusztöredék. A töredék elején maga Phoebus Apollo jelenik meg Traianus császár apoteózisánál: „*Fehér lóval húzott kocsin felemelkedve Traianusszal érkezem hozzád, ó nép, az igen jól ismert Phoebus isten, híriül víve az új uralkodót, Hadrianust [...]*.”²⁰ Az isten által kinyilatkoztatott szavak a keresztény kultúrkörben is sajátos rendeltetést kaptak: Jézus Krisztus sírjánál egy angyal adta hírül a sírt látogató asszonyoknak a megváltó feltámadását.²¹ De a pogány gondolkodásban is megvan a párhuzamuk: Lukianos a vallási és filozófiai eszméket kigúnyoló satírájában Peregrinos Próteus vándorprédikátor önelégetését meséli el a Kr. u. 165. évi olympiai játékokon.²² Egyértelműen a császári szentté avatási szertartásokra utal a máglyáról felszálló sas mellett az apoteózist igazoló szemtanú beiktatása is. A motívumról a Kr. u. 2. századi ókeresztény írók is tudnak, akik a pogány „tévelygések” ellen megfogalmazott vádjaikban Krisztus feltámadásával szemben kifogásolják a római császárok istenné avatását.²³ Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a Kr. u. 2. századra a temetkezési szertartásokból kiszorult tanú topikája beépült az irodalmi kánonba, ami lehetőséget teremthet arra, hogy az eddig ismert tanú-*enumeratió*t újabb szereplővel bővíthessük.

A továbbiakban térképezzük fel a motívum irodalmi forrásvidékét, milyen szerepben tűnt fel az első szemtanú a rómaiaknál meghonosodni látszó apoteózis-leírásokban.

Proculus Iulius mitikus alakja a római irodalom kezdeteire nyúlik vissza. A Kr. e. 3–2. század fordulóján alkotó Ennius *Annales* című töredékesen fennmaradt történeti eposzának 62. fragmentumában az első római típusú apoteózis beteljesedéséről nyilatkozik: „*Ezzel magyarázható, hogy a mieink véleménye szerint Romulus isteni körben időzik az égben, ahogy a hagyománynak megfelelően Ennius írta.*” (Fordította: Vekkerdi József)²⁴ Otto Skutsch – Vahlen

¹⁶ Gradel 2004. 295–297.

¹⁷ Augustus Romulus imitációjához bővebben lásd: Scott 1925.

¹⁸ Gradel 2002. 197.

¹⁹ Weinreich 1923. 24–25.

²⁰ Ἀρματι λευκοπῶλφ ἄρτι Τραιαν[ῶ] | συνανατείλας ἦκω σοι, ὦ Δῆμ[ε,] | οὐκ ἄγνωστος Φοῖβος θεὸς ἄνακτα καὶ τὸν Ἀδριανὸν ἀγγελοῦν [...] (P. Giss. 1.1) A papirusz a következő kiadásban szerepel: E. Heitsch 1963.; További tájékozódáshoz: Kornemann 1907.

²¹ Máté 2.28.

²² *De morte Peregrini* 39–40.

²³ Tert. *De spect.* 30; Tert. *Ad Nat.* 1.30.31; Justinus M. *Apol.* 1.21.3; Tatian. *Ad Graecos* 10.

²⁴ Ex hoc et nostrorum opinione „Romulus in caelo cum diis agit aevum”, ut famae adsentiens dixit Ennius.

nyomán – azt bizonygatta, hogy a Romulus megistenülését igazoló enniusi töredék eredetileg Proculus Iulius szájából hangozhatott el, amelyet a Titus Livius által megformált Proculus költői elemekkel tarkított beszéde alapján feltételezett.²⁵ Az Augustus kori történetírónál Proculusnak a római polgárság körében mondott beszéde után valóban elhitték, hogy a titokzatos körülmények között eltűnt Romulus az égilakók között van.²⁶ „Polgárok! A város atyja, Romulus, ma hajnalban az égből alászállva megjelent előttem. Amikor rémült döbbenettel és mélységes tisztelettel megálltam, s könnyörögve kértem, hogy szembenézhessek vele, ezt mondta: »Menj és vidd hírrül a rómaiaknak, az égiek akarata, hogy az én Rómám a földkerekség feje legyen; gyakorolják hát a katonáskodást, legyenek meggyőződve róla, s hagyják utódaikra meggyőződésüket, hogy semmiféle emberi hatalom nem szállhat szembe a római fegyverekkel.« Így beszélt – mondta –, és eltűnt a magasban.” Csodálatos, milyen bizalmat keltett Proculus, és hogy a halhatatlanság hite mennyire megenyhítette a népnek és a hadseregnek Romulus után érzett bánatát. (Ford.: Kis Ferencné)²⁷

A liviusi hagyomány előtt Proculus Iulius neve először Cicero *De re publica* című, Kr. e. 54–51 között íródott állambölcseleti munkájában bukkan fel, amely egészen a késő antikvitásig hagyományozódott.²⁸ A forrásokat összevetve Proculus vallomásai kisebb-nagyobb eltérésekkel számolnak be Romulus római vallásos köntösbe bújtatott *epiphániájáról*, de mindegyik forrás egyhangzóan állítja, hogy Proculus valamilyen formában részese a városalapító megistenülésének.²⁹

Cicero érdeme, hogy a polgárháborúk zűrzavarában testvérgyilkosként aposztrofált Romulus negatív képét gondjaiba vette: a Catilina-összeesküvés leleplezése után saját magát az új Romulusként propagálta.³⁰ Proculus Iulius személye ezért több szempontból is fontos Cicerónál: „Romulus azonban a szellem és a férfiúi tökéletesség valóban oly erejével bírt, hogy az emberek őt illetően Iulius Proculusnak, egy földművesnek adtak hitelt olyan dologban, amelyet már sok évszázaddal korábban egyetlenegy halandóról sem hittek volna el; az atyák ösztönzésére, azért, hogy ezek a Romulus eltűnésével kapcsolatos rágalmat magukról eltereljék, azt mondta a népgyűlésen, hogy látta Romulust azon a dombon, melynek neve ma Quirinalis; ő maga bízta volna meg azzal, hogy kérje a népet, emeljen neki ezen a dombon egy szentélyt; ő maga isten és neve Quirinus.” (Ford.: Hamza Gábor)³¹

Cic. *Tusc.* 1.28.1. Ennius valószínűleg tárgyalhatta a *conditor Urbis* Iuppiter általi égbe emelkedését is. Az *Annales* 54–55-ös sorszámmal ellátott töredékében Iuppiter tesz ígéretet Marsnak, hogy élete végén fiát az égbe emeli: *unus erit quem tu tolles in caerula caeli | templa azaz egyedül ő lesz, akit te emelsz majd a kéklő égi terekbe.* Két évszázaddal később Ovidius *Fastijában* erre az enniusi helyre utalva jelentette ki, hogy Romulus az egyetlen (unus), aki részesülhet az istenné válásban, Remusnak halandóként kell meghalnia. Vö. Ov. *Fast.* 2.495 sq. Köves-Zulauf 1995. 174–175.; Skutsch 1968. 131.; Gosling 2002. 53.

²⁵ Skutsch 1985. 260.; Vahlen 1903. 165.

²⁶ A Romulus halálát tárgyaló történeti szövegek összehasonlító elemzését kínálja: Pabst 1969. 17–19.

²⁷ 'Romulus' inquit 'Quirites, parens urbis huius, prima hodierna luce caelo repente delapsus se mihi obvium dedit. cum perfusus horrore venerabundus adstitissem, petens precibus, ut contra intueri fas esset, »abi, nuntia« inquit »Romanis caelestes ita velle, ut mea Roma caput orbis terrarum sit; proinde rem militarem colant sciant que et ita posteris tradant nullas opes humanas armis Romanis resistere posse.« Haec – inquit – locutus sublimis abiit.' Mirum quantum illi viro nuntianti haec fides fuerit, quamque desiderium Romuli apud plebem exercitumque facta fide immortalitatis lenitum sit. Liv. 1.16.6–8.

²⁸ Borzsák 2000. 61.

²⁹ Antik források Proculus Iulius beszámolójáról Romulus epifániájának módjáról és helyszínéről: Romulus elhagyta Róma városát D. H. 2.63.3; Romulus leszállt az égből, majd visszaszókkent Liv. 1.16.6; A Quirinalis dombon találkoztak Cic. *Leg.* 1.3; Proculus és a király szembetalálkoztak Plut. *Rom.* 28.1; Proculus saját szemével látta Romulust az égbe szállni, hangját hallani Plut. *Num.* 2.3.

³⁰ Vö: Classen 1962; Havas 2001.

A titokzatos körülmények között eltűnt Romulus tehát megjelenik Proculusnak és utasítja, hogy a később róla elnevezett dombon, a Quirinalison kultuszát meghonosítsa. Az alba longai földműves beszámolója³² kapcsolja össze a római királyt egy vallástörténetileg igen nehezen megragadható tradicionális istenséggel, Quirinusszal. A kutatók szerint a Iulius név egyértelműen a *gens Iulia* becsvágyára utal, közismert ugyanis, hogy a nemzetség már a Kr. e. 2. századtól kezdte hangsúlyozni Venus istennőtől és Alba Longából való származását. A Iuliusok feltehetőleg az annalista történetírás torzításainak eredményeképpen kerültek bele a Romulus legendába, még a caesari diktatúra előtt.³³ Classen közvetve is rámutatott, hogy a cicerói szöveg esetében Proculus Iulius már a kortárs Iulius Caesarhoz kapcsolódik.³⁴ Egy ősi vallási hagyományban egy új szerepkörben feltüntetett istenség (ebben az esetben Romulus-Quirinus) elfogadása hivatalos jóváhagyás nélkül elképzelhetetlen lett volna. A kutatás ennek igazolását a *pontifex maximus* tisztségében látta, amely méltóságot Iulius Caesar már Kr. e. 63-tól betöltött. Az aranykori irodalomban – legfőképpen Liviusnál és Ovidiusnál³⁵ – közzölt változatokkal a romulusi hagyományokat ápoló Iulius Caesar és Augustus isteni karizmáját támasztották alá.³⁶

Augustus halála után a proculusi-romulusi minta meghonosodni látszik a császári ideológiában, az első *princeps* istenségét alátámasztó tanú a proculusinál sokkal egyszerűbb és letisztultabb képet mutat. Suetonius Augustus-életrajzában a kor *consecratiós* szertartásáról szűkszavúan nyilatkozik, sőt az is szembe tűnő, hogy meglehetősen homályosan fogalmaz a tanú rítusban betöltött szerepéről: „*akadt olyan praetori rangú férfi, aki megesküdt rá, hogy látta, mikor az elhamvasztott test az égbe száll.*” (Ford.: Kis Ferencné)³⁷

Cassius Dio hosszabb leírásában már név szerint említi Augustus megdicsőülésének szemtanúját: egy Numerius Atticus nevű *praetort*, akit esküvel megerősített beszámolójaért a *princeps* özvegye kétszázötvenezer drachmával jutalmazott. A romulusi tradíció és a jelen – ahogyan a Dio által vont párhuzam is mutatja – összetalálkoznak: „*Livia pedig kétszázötvenezer drachmával jutalmazott egy bizonyos Numerius Atticus nevű, praetori rangú szenatort, amiért az megesküdt rá, hogy látta Augustust az égbe emelkedni, ahogyan azt Proculusról és Romulusról mondják.*” (Ford.: Bencze Ágnes)³⁸

A kutatásban Numerius beszámolójának hitelességét többen megkérdőjelezték: ugyanis a tanú fellépése előtt egy pár sorral fentebb Augustus temetéséről az alábbiakat olvashatjuk: „*Ez után a centuriók – a határozat értelmében – fáklyákat ragadva alulról meggyújtották a máglyát, és*

³¹ Sed profecto tanta fuit in eo vis ingenii atque virtutis, ut id de Romulo Proculo Iulio homini agresti crederetur, quod multis iam ante saeculis nullo alio de mortali homines credidissent; qui impulsu patrum, quo illi a se invidiam interitus Romuli pellerent, in contione dixisse fertur, a se visum esse in eo colle Romulum qui nunc Quirinalis vocatur; eum sibi mandasse ut populum rogaret, ut sibi eo in colle delubrum fieret; se deum esse et Quirinum vocari. Cic. Rep. 2. 20. Romulus és Quirinus azonosításának problémaköréhez lásd: Latte 1960. 113–114.; Rose 2003. 1291.; Wissowa 1912. 153–156.

³² Livius beszámolójában Proculus Alba Longa alapítójának, Ascaniusnak az utódként kapcsolódik a gens Iuliához, Liv. 1.30.2. Cicerónál és Halikarnassosi Dionysiosnál egyszerű vidéki földművesként tűnik fel, Cic. Rep. 2.20; D. H. 2.63.3. Plutarchos szenatori rangú embernek ábrázolja, Plut. Rom. 28.1.

³³ Ogilvie 1965. 85.; Borzsák 2000. 61.

³⁴ Classen 1962. 191–192.; Romulus-Quirinus és Caesar viszonyához: Burkert 1962.

³⁵ Ov. Fast. 2.499–510.

³⁶ Classen 1962. 191–192.

³⁷ Nec defuit vir praetorius, qui se effigiem cremati euntem in caelum vidisse iuraret. Suet. Aug. 100.4.

³⁸ Ἐκεῖνῃ δὲ δὴ Νομμερίῳ τινὶ Ἀττικῷ, βουλευτῇ ἐστρατηγηκότῃ, πέντε καὶ ἑκοσι μυριάδας ἑχαρίσατο, ὅτι τὸν Αὐγουστον ἐς τὸν οὐρανόν, κατὰ τὰ περὶ τοῦ Πρώκλου καὶ περὶ τοῦ Ῥωμύλου λεγόμενα, ἀνιόντα ἐορακεῖναι ᾤμοσε. D. C. 56.46.2.

*elhamvasztották, egy, a máglyáról felelesztett sas repült, mintha Augustus lelkét az égbe repítené.*³⁹

Dio e két állítása között nehezen teremthető kapcsolat: a *historicus* leírásából nem derül ki egyértelműen, hogy Augustus égbe szállásának szemtanúja és máglyáról felrepülő sas rítusa egy és ugyanazon eseményhez köthető-e. Továbbá felveti a kérdést, hogyan lehetséges, hogy Augustus esetében mindkettő motívum jelen van.

A paradoxon feloldására több megoldás kínálkozik: először is ismeretes, hogy a nicaei történetíró tekintélyes *senator*ként a korabeli Róma *consecratio*-szertartásainak menetét is jól ismerte, olyannyira, hogy maga is részt vett Pertinax császár temetési szertartásán.⁴⁰ Így Augustus esetében nem lehet kizárni, hogy a történetíró a *principatus* korai időszakára vetítette vissza saját korának temetkezési szokásait, pontosabban azt a jelenetet, miszerint tanú beszámolója helyett már a császár máglyája mellől felszálló sas bizonyította az *imperator* megistenülését. Másik értelmezés a fentebb emlegetett Gradel nevéhez köthető. A kutató a *senator* megjutalmazását voltaképpen megvesztegetésnek interpretálta, ezzel igyekezett alátámasztani, hogy a hitelesítő személye „felesleges” a temetési szertartás alkalmával, s érvelni amellet, hogy az első *princeps*et lángoló ravataláról már a sas emelte az égilakók közé.⁴¹

Az ezüstkori irodalomban folytatjuk vizsgálódásainkat. Seneca az örök nyugalomra szenderülő Claudius császár égbe költözését pellengérré állító szatíráját így kezdi: „Ki követelt valaha a történéstől hites tanukat? De ha mégis feltétlenül szükséges tekintélyre hivatkozni, kérdezzétek meg azt, aki Drusillát látta a mennybe menni; el fogja mondani, hogy Claudius is látta ugyanarra haladni, »aprózva a lépést«. Ez az ember akarva-akaratlanul kénytelen mindent látni, ami az égben történik; ugyanis az Appius út felügyelője, és tudod, erre ment az isteni Augustus és Tiberius Caesar is az istenekhez. Ha megkérdézed, neked négy szemközt elmeséli; többek előtt ki sem nyitja a száját. Mert mióta a szenátusban megesküdt, hogy Drusillát látta a mennybe menni, és ilyen jó hírért cserében senki sem hitt neki, ünnepélyesen megfogadta, hogy soha többé nem tesz jelentést arról, amit lát, még ha a Forum közepén a szeme előtt ölnek is meg egy embert. Amit akkor tőle hallottam, azt mondom el most pontosan és világosan: úgy legyen ő egészséges és boldog!” (Ford.: Szilágyi János György)⁴²

A szakirodalom a szöveghellyel kapcsolatban megjegyzi, hogy a Lukianoshoz hasonlóan korának történetírói kutatásaihoz kritikusan álló Seneca a felesküdt tanú (*iurator*) kifejezést a jogi szférából vette át, mivel a *iurator* eredetileg a *censorok* segítője volt, és a *census*ba felvett adatok megbízhatóságát ellenőrizte.⁴³ Seneca minden kétséget kizáróan a hagyomány korábbi

³⁹ Κάκ τούτου δᾶδας ἐκατόνταρχοι, ὡς που τῇ βουλῇ ἐδόκει, λαβόντες ὑφῆσαν αὐτήν· καὶ ἡ μὲν ἀνηλίσκετο, ἀετὸς δὲ τις ἐξ αὐτῆς ἀφεθείς ἀνίπτато ὡς καὶ δὴ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐς τὸν οὐρανὸν ἀναφέρων. D. C. 56.42.3.

⁴⁰ Price 1987. 95.; Cassius Dio Augustus temetéséről tett beszámolójához Swan részletes kommentárja: Swan 2004. 343–344.

⁴¹ Gradel 2004. 296–297.

⁴² Quis umquam ab historico iuratores exegit? tamen si necesse fuerit auctorem producere, quaerito ab eo qui Drusillam euntem in caelum vidit: idem Claudium vidisse se dicet iter facientem, non passibus aequis. vel it nolit, necesse est illi omnia videre quae in caelo aguntur: Appiae viae curator est, qua scis et divum Augustum et Tiberium Caesarem ad deos isse. hunc si interrogaveris, soli narrabit: coram pluribus numquam verbum faciet. nam ex quo in senatu iuravit se Drusillam vidisse caelum ascendentem et illi pro tam bono nuntio nemo credidit quod viderit, verbis conceptis affirmavit se non indicaturum etiam si in medio foro hominem occisum vidisset. ab hoc ego quae tum audivi, certa clara afferro, ita illum salvum et felicem habeam. Sen. *Apoc.* 1.2–3.

⁴³ A *iurator* jogkörét lásd: Pl. *Trin.* 872; Liv. 39.44.2. Az *Apocolocyntosis* értelmezéséhez mind a mai napig alapvető munka: Weinreich 1923. 17–24.; Ball 1902. 157.

példáit vette át, amikor a *Via Appia* felügyelőjének alakját életre hívta, továbbá Drusilla és Claudius apoteózisának szemtanújának emlegetésekor beépítette a szövegbe – mintegy legitimáló példaként – Augustus és Tiberius megdicsőülését is. Tette mindezt annak ellenére, hogy egyrészt a második *princeps* saját személyének kultikus tisztelete sohasem valósult meg, másrészt Claudius istenné válásának szemtanújára nincs más adatunk a fennmaradt forrásokban. Gradel a senecai szövegben emlegetett tanú nevetségességé mi voltát nyomatékosan aláhúzza, sőt ikonográfiai példával támasztotta alá, hogy Claudius temetésén már Iuppiter madara volt a hitelesítő motívum.⁴⁴

Más a helyzet Iulia Drusillával, Caligula testvérével. Kr. u. 38-ban bekövetkező csodás égbe emelkedését és kultuszának megalapozását a történeti és epigráfiai emléktárhely is őrzi.⁴⁵ Seneca az isteni szférába költöző Drusilla szemtanúját nem nevezte meg, a korabeli olvasóközönség pontosan tisztában lehetett vele, pontosan kiről van szó, személye valószínűleg nevetség tárgyát képezte az akkori Rómában.⁴⁶ A nicaei Cassius Dio itt is sokkal részletesebb: az isteni Drusilla hitelesítője egy bizonyos Livius Geminius, *senatori* rangú ember volt, aki 250 ezer *denarius* jutalom fejében azt bizonygatta, hogy látta Drusillát, amikor felemelkedett az istenek közé. „Egy bizonyos Livius Geminius senator, megesküdött saját maga és gyerekei teljes pusztulását kívánva, ha hazudik, hogy látta Drusillát az égbe emelkedni és kapcsolatba kerülni az égilakókkal. Tanúul hívott más isteneket és magát (Panthéát). Ezért 250 ezer (denariust) kapott.”⁴⁷

Bár Gradel ezt állította, korántsem lehetünk biztosak benne, hogy az irodalmi hagyomány és a felszentelési szertartás soha nem találkozott volna. Elegendő csupán arra gondolnunk, hogy az élő Augustus isteni tiszteletét már életében az irodalom és az építészet propagandisztikus felhasználásával tudatosan alapozta meg, belefoglalva azokat a *principatus* uralmi ideológiájába, amely alól a tanú beszámolója sem feltétlenül volt kivétel.

Ami a forrásokkal való ellátottságot illeti, mint Cassius Dio és Augustus példáján láttuk, a *consecratio* rítusát feldolgozó érett császárkori forrásainkból nehezen körvonalazható az apoteózis-szertartás fejlődési íve. A jelenséget leginkább Kr. u. 2–3. századi görög kútfők – mint Cassius Dio és Héródianosz – alapján ismerjük, amelyek részletesebben elemzik a rómaiak *consecratio*s rítusának egész menetét, míg a latin nyelvű forrásaink sokkalta felületesebbek, hiszen a római olvasó pontosan ismerhette az uralkodónak kijáró temetési szokásokat.

Ami Gradel diói tanúság-motívumának értékítéletét illeti, nézetem szerint a kutató állítása bizonyos tekintetben árnyalásra szorul. Gradel túlzottan negatívan értékeli Dio szöveghelyeit, amikor Numerius Atticus vagy Livius Geminius kapcsán lefizetésről beszél. Dio itt pusztán tényeket közöl, holott már Héródotos óta a görög történetírói gyakorlatban ismert az a fogás, hogy az író bizonyos nyelvi eszközök használatával finoman érzékeltetni tudja az olvasójával az elmondottakkal kapcsolatos kételyeit vagy éppen a történetnek a hiteles elfogadását.⁴⁸ A császárkori *historicus* szövegének ilyen szempontú elemzése jelentheti a következő lépést e

⁴⁴ Gradel 2002. 196. Seneca *Apocolocyntosis*áról hasonlóan vélekedik Duncan Fishwick is: Fishwick 2002.

⁴⁵ Különbő dedikációs feliratok számolnak be *Diva Drusilla* kultikus tiszteletéről: Divae Drusillae sorori / [[C(ai) Caesaris]] Augusti / Germanici azaz Caius Caesar Augustus Germanicus nővérének, Diva Drusillának. CIL 11.3598. Ball 1902. 158.

⁴⁶ Weinreich 1923. 24.

⁴⁷ Λιουίος τέ τις Γεμίνιος βουλευτής ἔς τε τὸν οὐρανὸν αὐτὴν ἀναβαίνουσαν καὶ τοῖς θεοῖς συγγιγνομένην ἑορακεῖν ὥμοσεν, ἐξώλειαν καὶ ἑαυτῷ καὶ τοῖς παισίν, εἰ ψεύδοιτο, ἐπαρασάμενος τῇ τε τῶν ἄλλων θεῶν ἐπιμαρτυρίᾳ καὶ τῇ αὐτῆς ἐκείνης· ἐφ' ᾧ πέντε καὶ εἴκοσι μυριάδας ἔλαβε. D. C. 59.11.4.

⁴⁸ Héródotoshoz vö.: Cooper 1974.

témakörben végzett bűvárlásunknak. Nem kizárható, hogy a Kr. u. 3. században alkotó Dio e tanúvallomásoknak a valódi méltatását és megbecsülését is kidomboríthatta, ahogyan ezt Swar is igyekezett alátámasztani a szöveghelyhez írott kommentárjában, azt emelve ki, hogy a történetíró nem vonta kétségbe a tanú jelenlétét és annak beszámolóját.⁴⁹

A következőkben az eddigi kutatás eredményeit részben felhasználva, részben árnyalva egy új tanú kiállítására teszek kísérletet: pontosabban a tanú-motívum és a *consecratio* közötti kapcsolat létjogosultságát egy új adalékkal igyekszem alátámasztani a Nero korabeli Rómában. Az elemzés középpontjában Marcus Annaeus Lucanus a *res publica libera* bukásának utolsó mozzanatát feldolgozó *Pharsaliájának* egyik részlete fog állni. A költő a sztoikus filozófia érnyeivel ruházza fel szereplőit; istenszerű hősei a köztársasági eszméket valló Pompeius és Cato, antihőse a velük szemben álló, a köztársaságot romba döntő agresszor, Caius Iulius Caesar. Lucanus eposzában három, többé-kevésbé hasonló megistenülés-típusról beszélhetünk: az első leírásban az aranykori költészet hagyományainak nyomán megfogalmazott *prooemiumban* a költő Nero császár istenné válását jósolja meg.⁵⁰ A Nerónak írt *elogium* őszinteségét máig véget nem érő viták övezik: tudvalevő ugyanis, hogy a hagyomány megemlékezik az uralkodó és a költő viszonyának megromlásáról, ami odáig vezetett, hogy Lucanus részt vett a császár elleni összeesküvésben. A 9. könyv elején különféle filozófiai irányzatok és a népi hiedelemvilág ötvözésével Pompeius Magnus apoteózisát írja le,⁵¹ majd ugyanebben a könyvben – összhangban a hivatalos császári *consecratio*val – Cato kultikus tiszteletének leírását tárja az olvasó elé.⁵² A választott szövegrészletünk Pompeius Magnus égbe emelkedésének leírása és az azt közvetlenül megelőző temetési szertartása.

Caesar a pharsalosi csatában fényes győzelmet aratott. A reményvesztett Pompeius abban bízott, hogy családja és az egyiptomi udvar jó kapcsolatai révén XIII. Ptolemaiosznál menedéket találhat. A Ptolemaida uralkodó politikai érdekei azonban mást diktálnak: el akarja nyerni Caesar jóindulatát, és egy egykori római *legionariusszal* lefejezteti Pompeiust. Pompeius halálával az eposz vezérmotívuma, a *libertas* eszménye is megszűnt volna létezni, de Lucanus költői technikája különleges módon teszi lehetővé az eszme továbbélését a vezér halála után. A 9. könyv végén Pompeius isteni lelke testét elhagyva kozmikus magasságokba emelkedik, hosszú, megpróbáltatásokkal teli zarándoklata ezzel érkezik a csúcspontjához, majd a hadvezér fénnel megtelt lelke a bűnök megbosszulójaként (*scelerum vindex*ként) újra alászáll, hogy egyidejűleg két római, Brutus és Cato lelkében telepedjen meg, és továbbadja a köztársaság ügyének stafétáját.⁵³ Lássuk először a hadvezér megistenülését.

„De nem nyughatott az egyiptomi parázspan Pompeius szelleme, s a maroknyi hamu nem fékezhetette a hatalmas árnyat. A máglyából feltört és elhagyván a félig égett tagjait s a becsstelen máglyát, a Mennydörgő boltozataira emelkedik. Ahol a sötét levegő a csillagos éggel egyesül, s amekkora tér csak a Föld és a Hold pályája között húzódik, mindenütt félisteni szellemek laknak, akiket a tüzes erény, mert életükben feddhetetlenek voltak, alkalmassá tett az aether legmélyének elviselésére, és örök pályákra gyűjtötte a lelkeiket. Oda nem jutnak el az arannyal és tömjénnel eltemetettek. Miután ott eltelt valódi fénnel és megcsodálta a bolygókat és az éghoz rögzített csillagokat, belátta, hogy micsoda éjszaka mélyén van az, amit mi napvilágnak gondolunk, és nevetett

⁴⁹ Swan 2004. 352.

⁵⁰ Luc. 1.33–66.

⁵¹ Luc. 9.1–18.

⁵² Luc. 9.601–604.

⁵³ E. Narducci a leírás filozófiai előképeit a teljesség igényével feltérképezi: Narducci 2001.

*teste megcsonkításának csúfságán. Elrepült innen Emathia mezői, a gyilkos Caesar hadserege és a tengeren szétszórt hajóhadak fölött, a bűnök megbosszulójaként Brutus szent keblében és a legyőzhetetlen Cato elméjében telepedett meg.*⁵⁴

Lucanus a 8. könyv végén realisztikus leírást ad arról, hogy hogyan hamvasztja el a hadvezér tetemét Pompeiust Egyiptomba kísérő *quaestora*⁵⁵, egy bizonyos Cordus, aki a 715. sorban tűnik fel, és 794. sorig tevékenykedik Pompeius sírja körül. A hadvezér szelleme a test elégetésig a megcsonkított tetem körül lebeg.⁵⁶ A hűséges Cordus a hevenyészett temetésen bocsánatért könyörög Pompeius szelleméhez, amiért ilyen módon kell neki megadnia a végtisztességet.⁵⁷ A költő a rétorika eszközeivel érzékelteti, hogy a polgárháború pusztítása közepette az *Imperium Romanum* legnagyobb hadvezérének csak hozzá méltatlan máglya juthatott, a sietség miatt testét csak félig lehetett elégetni, azt is csak partra sodort uszadékfán.

A *quaestor* jelleme jól kirajzolódik előttünk: Cordusban mindvégig magasra törő hullámként csapnak össze a különféle érzelmek: végül Pompeius iránti *pietasa* győzedelmeskedik Caesartól való félelme felett. Monológiában annak a halotti szellemétől kér bocsánatot, akinek a máglyájáról Pompeius elégetéséhez uszadékfát lopott. Erichtho, a 6. könyvben ábrázolt thessaliali boszorkány sírgyalázásával egyenértékű cselekedet Cordus esdeklő bocsánatkérésével oldódik fel, ami a katonában megtestesülő *pudornak* tulajdonítható.⁵⁸

A következőkben Cordus Pompeius hamvainak helyét és a felállított máglyát jelöli meg azzal a céllal, hogy Pompeius nagysága előtt az utókor is tisztelegessen.⁵⁹ Cordus eközben meggyújtja a máglyát, majd a félig összeégett csontok gyors elhantolásával⁶⁰ és a sírfelirat elkészítésével⁶¹ ér véget a katona epikus történetben betöltött szerepe. A költő a temetésleírást Egyiptom és Róma megszólítása után prófétikus hangon zárja le: az istenekkel egyenlő Pompeius Magnus halhatatlanságát és sírjának örökkévalóságát hirdeti ki az euhémérista tanok felhasználásával, ezek után következik a fentebb már említett *katasterismos*.⁶²

Az epikában jól ismert az a költői technika, hogy a narratív idősíkok – jelen esetben a 8. végén tárgyalt temetési rítus és 9. könyv elején ábrázolt apoteózis leírás – összecsúsznak. A

⁵⁴ At non in Pharia manes iacuerat favilla | nec cinis exiguus tantum conpescuit umbram; | prosiluit busto semustaque membra relinquens | degeneremque rogi sequitur convexa Tonantis. | qua niger astriferis conecit axibus aer | quodque patet terras inter lunaeque meatus, | semidei manes habitant, quos ignea virtus | innocuos vita patientes aetheris imi | fecit et aeternos animam collegit in orbes; | non illuc auro positi nec ture sepulti | perveniunt. illic postquam se lumine vero | inplevit, stellasque vagas miratus et astra | fixa polis, vidit quanta sub nocte iaceret | nostra dies risitque sui ludibria trunci. | hinc super Emathiae campos et signa cruenti | Caesaris ac sparsas volitavit in aequore classes, | et scelerum vindex in sancto pectore Bruti | sedit et invicti posuit se mente Catonis. (Luc. 9.1–18.)

⁵⁵ Quaestor ab Icaro Cinyrae litore Cypri | infaustus Magni fuerat comes Luc. 8.716–717. fordítása: egy quaestor cinyrasi Cyprius icarusi partjáról Magnus balsorsú társa. A sor *aeneisi* allúziójára Brennan világított rá. Aeneas és Achates megtalálják Misenus parton heverő holttestét. Vergilius a halott elégeése közben utal rá: Hectoris hic magni fuerat comes azaz Lakatos István fordításában Hajdan a hős Hectór hive volt, Hectór haditársa Verg. A. 616. Brennan 1969. 104.

⁵⁶ Luc. 8. 746–758.

⁵⁷ Luc. 8. 729–742.

⁵⁸ Luc. 8. 745–751. Viansino kommentárjában Seneca *Oedipus király* című drámájának szöveghelyével veti össze Sen. *Oed.* 65; 550. Viansino 1995. 704.

⁵⁹ Luc. 8.760–774.

⁶⁰ Luc. 8.786–789.

⁶¹ Luc. 8.790–795.

⁶² Luc. 8.823–872; Rudich 1997. 165–166.

máglya körül ténykedő Cordus minden bizonnyal még ott van, amikor Pompeius közelben lévő szelleme az égbe emelkedik.

Plutarchos a hadvezér temetésének bizonyos elemeit a lucanusi leíráshoz hasonló módon írja le, azzal a különbséggel, hogy a görög történetíró beszámolójában Pompeius szabadosa, Philippos építi a máglyát urának és temeti el a tengerparton. Pompeius összegyűjtött hamvait Cornelia albai villájában őrizte, aki férje kultuszát egészen haláláig ápolta.⁶³ A szakirodalom szerint Philippos a régebbi történeti tradíció „terméke”, Lucanus viszont Cordus alakjának megformálásakor új elemmel gazdagítja a Pompeius-képet. Brennan ezt azzal magyarázza, hogy a költő nem tulajdonított kiemelkedő szerepet egy alacsony rangú személynek, ezért hívja életre Cordus alakját, aki *quaestori* minőségében méltó arra, hogy a Birodalom egyik legnagyobb hadvezérének megadja a végtisztességet.⁶⁴ A kutatást élénken foglalkoztatta a kérdés, vajon kiről is lehet szó, ugyanis az antik irodalomban a Kr. u. 4. században alkotó Pseudo-Aurelius Victor adatán kívül egyetlen utalást sem találunk rá vonatkozólag.⁶⁵

Van olyan felvetés, miszerint Lucanus Cordus alakjának mintája a Tiberius császár idején működő Cremutius Cordus történetíró lehetett, aki túlzott *pompeianus* elkötelezettsége miatt kényszerült öngyilkosságot elkövetni. A köztársasági *libertas* eszményét szenvedélyesen hirdető történetíró az ezüstkori irodalomban kitüntetett szereppel rendelkezett, így kerülhetett Lucanus érdeklődésének középpontjába is.⁶⁶ Lucanus tehát róla mintázta volna a *pietast* megtestesítő *pompeianus* érzületű katona portréját, aki képes mindent megtenni azért, hogy egykori bajtársa ebben a kaotikus világban is megkapja a végtisztességet.

A szakirodalom még nem foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy vajon a Pompeius elhantolását végző Cordus lehet-e egyben a hadvezér apoteózisának szemtanúja is. Természetesen nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a tényt, hogy a katona jelenléte az epikus dramaturgiában betöltött szerepe miatt is fontos, a továbbiakban azonban arra szolgálatunk érveket, hogy Cordus egyúttal a tanú szerepét is játszhatja.

Pompeius Magnus temetési rítusának bizonyos utalásai⁶⁷ és megistenülése⁶⁸ egyértelműen a császári *consecratio* ellenpontja, mégis bizonyos értelemben hasonló motívumokból építkezik, melyek a későbbi *auctorokat* is megihlették. Jan Radicke szerint a leírás közeli egyezéseket mutat Tacitus egyik szöveghelyével, Germanicus végső nyugalomra helyezésével. A kutató ennek alapján arra következtet, hogy Lucanus és Tacitus narratívájuk megalkotásakor egy és ugyanazon történeti tradícióból meríthetett.⁶⁹ Az, hogy Lucanus Cordusa „szentségtörést” követ el egy másik máglyán, a temetési rítus beszennyezésére utal. Lucanus mégis eléri a Cordus szájába adott bocsánatkérő könyörgések révén, hogy a halotti szertartás szakrális jellegét megteremtse, szereplőjét a *pontifex*nek kijáró gyászszertartási joggal és a halott szellemek kiengesztelésének tisztjével ruházza fel.⁷⁰ A halott hadvezér sebeit könnyeivel és csókjaival illető katona olyan motí-

⁶³ Vö. Plut. *Pomp.* 80. A leírás történetírással való összevetéséhez kiváló munka: Radicke 2004. 456–460.

⁶⁴ Brennan 1969. 103.; Viansino 1995. 703–704.

⁶⁵ Ps. Aur. Vic. *Vir Ill.* 77. 9; Aurelius Victor Servius Codrus néven említi, amely minden kétséget kizáróan elírás eredménye. Ryan 1998. 254.

⁶⁶ Sen. Cons. *Ad Marciam* 1.2–4, 22.4–8, 26.1–8; Plin. *NH.* 1.7, 1.10, 1.16, 10.74. Tacitus is tudósít Cremutius Cordusról. Bukásának oka nem titkolt pompeianus szimpátiája. Cassiust az utolsó rómainak nevezte. Tac. *Ann.* 4.34–35; Senecához lásd: Zwierlein 1990.

⁶⁷ Luc. 8.729–742.

⁶⁸ Luc. 9.10–11.

⁶⁹ Tac. *Ann.* 3.2–5.

⁷⁰ Viansino 1995. 786. A *iura Maniumot* (halott szellemek jogai) a *pontifexek collegiuma* biztosította lásd: Cic. *Tusc.* 1.27; Cic. *Rep.* 4.8; Liv. 1.20.7.

vum, amit később, a halott Otho császár katonáival kapcsolatban is számon tart a római történeti hagyomány.⁷¹ A máglya (*sepulchrum*) már önmagában is a császári *consecratio* elmaradhatatlan szimbóluma, amely az olvasóban rögtön az istenné emelt Caesarok halotti ravatalának képét idézte fel. Pompeius félig elégetett tetemének költői leírását a történetírói hagyomány is minden bizonnyal felhasználhatta, amikor Caligula titkon megejtett elhamvasztásáról nyilatkozott.⁷²

Előrebocsátva az összegzést, megítélésem szerint Cordus ilyen értelemben az apoteózis szemtanújának szerepét is betölthette, és gazdagíthatja az eddigi tanúk névsorát. A történetileg máshonnan adatolhatatlan szereplő tökéletesen illeszkedik a Cicerónál még földműves szerepben feltűnő, majd a későbbi *auctorok*nál *senatori* rangra emelkedő Proculus és *magistratusi* tisztséget betöltő „utódai” alakjához. Az epikus hagyományt megújító Lucanus minden bizonnyal ismerhette a történetírók hagyatékát, s csatlakozni kívánt is hozzá, amikor a hadvezérének temetését császári *consecratio*ból ismert elemekkel rendezte el. Igaz, ebben az esetben szereplőjének nincs lehetősége tanúvallomását a nyilvánosság elé tárni, jelenléte mégis azt a benyomást kelthette olvasójában, hogy Pompeius megistenülése szintén a hivatalos, császári normák szerint megy végbe.

A szemtanú motívumának római hagyományban betöltött szerepét taglaló dolgozatomat Vasily Rudich szellemes elmélete zárja. A kutató szerint Pompeius megdicsőülése egyfajta emblematisztikus jelkép, amivel Lucanus a pompeianus érzelmű Piso-összeesküvésnek kívánt hivatalos ideológiát nyújtani a zsarnoki módon uralkodó Nero császár megbuktatásához.⁷³ Elképzelhetőnek tartom, hogy a szemtanú motívumának felhasználásával Pompeiusnak a sztoikus filozófia tanai szerint végbemenő megistenülésének hitelességét biztosíthatta a korabeli olvasó szemében – mintegy ellensúlyozó erőként – a Caesarok istenné válását alátámasztó „Proculusokkal” szemben.

IRODALOM

- BALL, A. P. (komm.): *The Satire of Seneca on the Apotheosis of Claudius Commonly Called the Apocolocyntosis*. New York, 1902, The Columbia University Press.
- BICKERMANN, E.: Die römische Kaiserapotheose. In A. Wlosok (szerk.): *Römischer Kaiserkult*. Darmstadt 1978, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 82–122.
- BORZSÁK, I.: Cicero-interpretációk. In Borzsák I.: *Dragma: válogatott tanulmányok*. Budapest 2000, Telosz Kiadó. 60–70.
- BRENNAN, D. B.: Cordus and the Burial of Pompey. *Classical Philology* 64 (1969) 103–104.
- BURKERT, W.: Caesar und Romulus-Quirinus. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 11 (1962) 356–376.
- COLE, S.: Cicero, Ennius, and the Concept of Apotheosis at Rome. *Arethusa* 39 (2006) 531–548.
- COOPER, G. L.: Intrusive Oblique Infinitives in Herodotus. *TAPhA* 104 (1974) 23–76.
- DOMINIK, W. J.: From Greece to Rome: Ennius' Annales. In A. J. Boyle (szerk.): *Roman Epic*. London, 1993, Routledge. 37–58.
- FISHWICK, D.: The Deification of Claudius. *The Classical Quarterly* 52 (2002) 341–349.
- GOSLING, A.: Sending up the Founder: Ovid and the Apotheosis of Romulus. *Acta Classica* 45 (2002) 51–69.
- GRADEL, I.: *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford, 2002, Clarendon Press.
- GRADEL, I.: Posthumous Apotheosis. In J. Balty (szerk.): *Purification, Initiation, Heroization, Apotheosis, Banquet, Dance, Music, Cult Images*. Los Angeles, 2004, Calif: Getty Publ. 193–199.
- HEITSCH, E. (szerk.): *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit* 1. Göttingen, 1963, Vandenhoeck & Ruprecht.
- HAVAS, L.: A saecularis gondolat mint irodalomalakító tényező Rómában. *Antik Tanulmányok* 45 (2001) 75–112.

⁷¹ Luc. 8.727–728. Vö. Plut. *Oth.* 27; Tac. *Hist.* 2.49.

⁷² Suet. *Cal.* 59.

⁷³ Rudich 1997. 166–167.

- KORNEMANN, E.: Anax chainos Hadrianos. *Klio* 7 (1907) 278–288.
- KÖVES-ZULAUF, T.: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Budapest, 1995, Telosz Kiadó.
- LATTE, K.: *Römische Religionsgeschichte*. München, 1960, Beck.
- NARDUCCI, E.: Pompeo in cielo (Pharsalia IX, 1–24; 186–217), un verso di Dante (Parad. XXII 135) e il senso delle allusioni a Lucano in due epigrammi di Marziale (IX 34, XI 5). *MH* 58 (2001) 70–92.
- NEWMAN, J. K.: Ennius the Mystic II. The Technical Revolution. *G&R* 14 (1965) 44–51.
- NOCK, A. D.: Die Einrichtung des Herrscherkultes. In A. Wlosok (szerk.): *Römischer Kaiserkult*. Darmstadt 1978, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 377–388.
- OGILVIE, R. M.: *A Commentary on Livy, Books 1–5*. Oxford, 1965, Clarendon Press.
- PABST, W.: *Quellenkritische Studien zur inneren römischen Geschichte der älteren Zeit bei T. Livius und Dionys von Halikarnass*. Diss. Innsbruck, 1969, Leopold-Franzens-Universität.
- PRICE, S.: From Noble Funerals to Divine Cult: the Consecration of Roman Emperors. In D. Cannadine – S. Price (Szerk.): *Rituals of Royalty: Power and Ceremonial in Traditional Societies*. Cambridge, 1987, Cambridge University Press. 56–105.
- RADICKE, J.: *Lucans Poetische Technik: Studien Zum Historischen Epos*. Leiden, 2004, Brill.
- ROSE, H. J.: s.v. Quirinus. In S. Hornblower – A. Spawforth: *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford, 2003. Oxford University Press. 1291.
- RUDICH, V.: *Dissidence and Literature Under Nero: The Price of Rhetoricization*. New York, 1997, Routledge.
- RYAN, F. X.: The Quaestorship of Servius Cordus. *Zeitschrift für Alte Geschichte* 47 (1998) 254.
- SCOTT, K.: The Identification of Augustus with Romulus-Quirinus. *TAPhA* 56 (1925) 82–105.
- SKUTSCH, O.: *Studia Enniana*. London, 1968, Athlone Press.
- SKUTSCH, O. (komm.): *The Annals of Q. Ennius*. Oxford, 1985, Clarendon Press.
- SWAN, P. M. (komm.): *The Augustan Succession: an Historical Commentary on Cassius Dio's Roman History, Books 55–56 (9 B.C.–A.D. 14)*. Oxford, 2004, Oxford University Press.
- TAEGER, T.: *Charisma: 1*. Stuttgart, 1957, Kohlhammer.
- TAEGER, T.: *Charisma: 2*. Stuttgart, 1960, Kohlhammer.
- TAYLOR, L. R.: *The Divinity of the Roman Emperor*. Middletown, 1931, Connecticut.
- VAHLEN, J.: *Ennianae poesis reliquiae*. Leipzig, 1903, Teubner.
- VIANSINO, G. (komm.): Marco Anneo Lucano: *La Guerra Civile (Farsaglia)* Libri VI–X. Vol. 2. Milano, 1995, Mondadori.
- VOGEL, L.: *The Column of Antoninus Pius*. Cambridge, 1973, Harvard University Press.
- WEINREICH, O.: *Senecas Apocolocyntosis: Die Satire auf Tod / Himmel und Höllenfahrt des Kaisers Claudius: Einführung, Analyse und Untersuchungen, Übersetzung*. Berlin, 1923, Weidmann.
- WEINSTOCK, S.: *Divus Julius*. Oxford, 1971, Clarendon Press.
- WISSOWA, G.: *Religion und Kultus der Römer*. München, 1912, C.H. Beck.
- ZWIERLEIN, O.: Unterdrückte Klagen beim Tod des Pompeius (Lucan. 7,43) und des Cremutius Cordus (Sen. Consol. Marc. 1, 2). *Hermes* 118 (1990) 184–191.

ATTILA HAJDÚ

Lucan's Cordus. Eyewitnesses of Apotheosis in the Roman Tradition

The philology has not reached consensus about the question: how far did the witnesses' reports of the apotheosis influence the public burial ceremony of the Roman Emperors (*consecratio*). These reports appear in the Roman literary tradition since the beginnings, up to the patristic period. The source of this tradition is an otherwise unknown Roman, named Proculus Iulius, who witnessed the ascension of Romulus, the founder of Rome. The witness-motif is obscure and contradictory in the Roman historiography; in our written sources from the second and the third century detailing the *consecratio* the role of personal authentication is effaced and its function is transposed to an eagle ascending from the emperor's catafalque. In this article I present a review of these witnesses according to the literary tradition, and after drawing up their mutual features, I would like to enrich their catalogue with an additional, yet unidentified eyewitness.